

Vázquez, Joaquín

Lo inefable y la infancia: El abrigo de la imposibilidad de la palabra

IX Jornadas de Investigación en Filosofía

28 al 30 de agosto de 2013

CITA SUGERIDA:

Vázquez, J. (2013) *Lo inefable y la infancia: El abrigo de la imposibilidad de la palabra [en línea]. IX Jornadas de Investigación en Filosofía, 28 al 30 de agosto de 2013, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en:*
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2968/ev.2968.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5



Lo inefable y la infancia: el abrigo de la imposibilidad de la palabra

Prof. Joaquín Vazquez

vazquezjoaquin90@gmail.com

Ojos de niño

donde el cielo vuelve a encontrar la desnudez de las estrellas.

Jacobo Fijman

Introducción

Lo que intentaremos esclarecer a lo largo de este trabajo es la posibilidad (insisto, sólo la posibilidad) de pensar lo inefable desde la obra de Heidegger y, hacia el final, establecer el vínculo que esto pueda tener con la infancia. Para lo primero, nos centraremos en *Ser y tiempo* y, secundariamente, en *Carta sobre el humanismo*. Para lo segundo, esbozaremos algunas nociones centrales del libro de Macedonio Fernández *No toda es vigilia la de los ojos abiertos*, deteniéndonos en la sugerente caracterización que hace sobre la visión del niño en un trabajo de 1908. La primera dificultad para emprender esto, radica en el hecho de que el filósofo alemán no tematiza de manera concreta el problema central desde el que partimos: lo inefable. Por este motivo, creemos que el desafío radica en vincularlo con el problema de la interpretación. En efecto, al profundizar en qué sea la interpretación y cuál sea su relación con la apertura, habremos recorrido una gran distancia, un trecho que nos permitirá, al menos, rozar esto inexpresable, pero no por ello in-comprensible o in-interpretable.

Nos detendremos a considerar algunos pasajes centrales de *Ser y tiempo*, en los que Heidegger define y describe el existencial de la comprensión como el propio poder-ser del Dasein mismo y como existencial cooriginario de la disposición afectiva. Esto nos llevará a tratar la apertura, donde nos detendremos con mayor ahínco para vincularla con la verdad, en cuanto des-ocultamiento, y con el lenguaje, tema que, si bien excede nuestros intereses, es fundamental para situar a lo inefable en cierto ordenamiento conceptual heideggeriano. Por último, buscaremos establecer el vínculo entre interpretación, como la posibilidad propia de la comprensión, y lo inefable.

En cuanto a la relación conceptual que puede trazarse entre los autores que consideraremos, creemos que, en tanto receptores de una modernidad agonizante, los dos realizan un embate contra el *ego* y su separación respecto de un *objeto*. Macedonio lo hace desde las categorías lingüísticas propias de la modernidad, haciendo implotar sus supuestos básicos. Ni Yo, ni objeto, ni mundo exterior: *almismo ayoico*. Esta tentativa filosófica es cancerosa. Desde el interior de esta tradición de pensamiento y con sus mismos conceptos, la hace reventar, dilatando todo margen, desdibujando límites. Pero esto no es todo, hay una segunda bomba, la mística. No resulta novedoso decir que el estado místico se ha caracterizado, en la mayoría de sus descripciones, como una identificación absoluta con todo, lo que reduce la instancia yoica a nada, pero Macedonio apela a este recurso para reforzar la disolución de las categorías que destruye. La afirmación de la no existencia de un Yo, no se limita a lo gnoseológico, dado que es una consecuencia de una afirmación mayor: No hay *noúmeno* o, lo que es más, el *fenómeno* es lo esencial. Ya no hay algo que permanezca sin conocerse, toda existencia se iguala. El sueño y la vigilia son igual de reales. La totalidad de lo existente es llamada Ser, que es por un lado, el donde de todo, y por otro, el todo. Por su parte, Heidegger no destruye desde dentro el supuesto del *ego*, sino desde fuera. Con una enorme variedad de conceptos, interpretaciones y reformulaciones, erige una ontología novedosa, siendo el primer mojón de *este* lado de la modernidad. El desarrollo de su concepto de apertura es lo que posibilitará el vínculo con Macedonio, junto con la posibilidad de pensar lo inefable e identificarlo con la visión del niño.

Lo inefable y la comprensión

Ante todo, una cuestión a destacar: ¿qué entendemos por “lo inefable”? Nada. Esa es la respuesta. No entendemos nada, pero no por incapacidad, sino más bien, por suma simplicidad ontológica de lo que está en cuestión. Algo que no puede decirse, pero no por prohibición (o quizás sí, una prohibición entendida como clausura a ciertas cosas, principalmente a las palabras), sino sólo por efecto de su característica distintiva. No hay aquí una voluntad de oscuridad semántica, pero ¿cómo entender lo inefable si no puede decirse? Justamente porque la palabra “inefable” es distinta de “lo que es

inefable”, creemos que se establece ya una distancia que impide decir *qué* es lo inefable. El título de nuestro trabajo no se refiere al concepto de “inefabilidad”, eso sí es explicable o delimitable en un marco proposicional. “Inefable” es una palabra, una articulación de signos y significados (uno al menos) que expresa sentidos poniéndolos a-la-vista. Ahora bien, lo inefable permanece sin decirse en el concepto de inefabilidad (o en cualquier otro). Escapa, huye, se ausenta, quedando presente su propio ser en esa huída. De esta forma, pareciera que es sólo porque no puede decirse. Aquí mismo, es donde un mar de preguntas aflora en plena pampa: ¿cómo hablar de lo que no puede decirse? ¿qué es lo que posibilita que lo inefable sea no-diciéndose? ¿el discurso es, de esta manera, condición de posibilidad para que algo que le es ajeno sea? ¿lo inefable tiene presencia empírica? ¿posee significatividad? ¿su extensión incluye otros in-decibles?...En fin, a continuación trataremos de responder algunas de ellas, y el primer paso lo daremos al comprender, valga la redundancia, qué entiende Heidegger por *comprensión*.

Al Dasein se le vuelve claro su carácter de proyecto gracias a la comprensión.

“El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo”.^{1 2}

Este volverse claro al que me acabo de referir, esto que abre el Dasein para sí y desde sí, sólo es posible por la estructura ontológica que lo constituye y de la cual la comprensión es un constituyente existencial. Reformulemos: El Dasein es comprendiendo. Y no se trata de la comprensión de algo determinado, sino de la comprensión del todo respectivo en el que se halla inserto, en el que es-en-el mundo. Dicho “todo respectivo” es una imbricación significativa total de los entes que comparecen en el mundo. Y aquí aparece otro concepto a definir, problemático, porque el filósofo da cuatro significados, pero nos quedaremos con el tercero, que es el más general y el que viene al caso:

“... “aquello *en lo que*” “vive” un Dasein fáctico en cuanto tal. Mundo tiene aquí un significado existencial preontológico, en el que se dan nuevamente distintas

¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Edición digital de: www.philosophia.cl . trad. Jorge Eduardo Rivera. 2007.

² Las cursivas son del autor.

posibilidades: mundo puede significar el mundo “público” del nosotros o el mundo circundante “propio” y más cercano (doméstico).”³ ⁴

Ahora bien, la imbricación significativa que es el todo respectivo, es lo que se comprende, o mejor dicho, donde se es comprendiendo. Siendo, el Dasein comprende, y porque comprende se proyecta hacia la significatividad del mundo. El mundo, tal como se lo definió, es comprendido significativamente porque los entes que en él comparecen son signos. De allí que la significatividad sea

“...aquello en función de lo cual el mundo está abierto como tal”⁵

El mundo se abre en la comprensión porque se establecen vínculos entre entes (o signos) desde donde brota el significado, que entrama el mundo en el que, repetimos, el Dasein es.

Por otro lado, el Dasein no es nada sin el mundo, no se concibe una separación entre ambos dado que el último es el suelo y el cielo donde el primero es. Comprender la existencia sólo es posible desde el mundo, éste brinda los parámetros significativos que constituyen lo compareciente, posibilitando de esta manera el sentido. Por esto, comprender es siempre comprender el mundo en el que se es. Pero hay que resaltar que no hay un único sentido, justamente porque no hay *un* mundo. La tradición teje entramados de sentido que son asumidos de formas distintas por sus diferentes actores, en ello radica la novedad y el vivir auténticamente, es decir, tratando de dar nuevos pasos a través de senderos ya transitados, comprender desde parámetros propios.

La interpretación.

³ Ibid., p.73

⁴ Las cursivas son del autor.

⁵ Ibid. P.146.

Hemos tratado hasta aquí la comprensión, aunque no en su totalidad. Si el Dasein, en cuanto proyecto, es sus posibilidades, la comprensión, en tanto cierta forma de saber perteneciente al ser del Ahí, tiene una posibilidad propia, la interpretación.

“La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender.”⁶

Elaborar las posibilidades proyectadas por el comprender, gran afirmación que no puede dejarnos menos que extasiados. Lo que sea elaborar posibilidades, permanece para nosotros en el misterio. En todo caso, podemos decir que la interpretación consuma la posibilidad de ciertos sentidos sin salirse nunca del campo de lo posible. Esta permanencia en dicha zona se ve condicionada por el sentido propio de cada época y mundo.

“Lo comprendido que se tiene en el haber previo y que está puesto en la mira del modo previo de ver, se hace entendible por medio de la interpretación”⁷

Justamente por eso, Heidegger explica que por medio de la interpretación el Dasein puede forzar al ente a conceptos a los que se resiste por su propio modo de ser. Y queremos destacar esto, ya que es el primer tirón del velo que hay que quitarle a lo inefable. Porque el Dasein interpreta, se puede forzar a lo inefable a un concepto que rechaza, a saber, “inefabilidad”. Ahora bien, la pregunta que cabe hacerse aquí es: lo inefable, ¿es ente? Por el momento sólo estamos en condiciones de decir que sí. La interpretación opera siempre sobre un haber previo, aunque lo que extraiga de lo interpretado sea novedoso. Si lo que se interpreta es lo inefable, ¿cómo se lo interpreta? ¿Desde qué haber previo? Y si el haber previo sólo nos dejó un concepto (inefabilidad), lo inefable, ¿siempre estará siendo interpretado novedosamente cuando se lo enuncie, es decir, en la medida en que se digan cosas de él? resulta contradictorio decir cosas de lo inefable. Repetimos: La tradición nos ha dejado una comprensión de lo inefable, el concepto “inefabilidad”, por lo que el gesto novedoso, una interpretación propia (auténtica), exigiría un riesgo o, al menos, debería asumir uno, el de decir algo acerca de eso. Y esto es riesgoso porque si se consigue decir algo, se lo clausura, volviéndolo algo distinto de lo que es.

⁶ Ibid., p. 150.

⁷ Ibid., p. 153.

Lo dicho hasta aquí debe complementarse con la descripción heideggeriana del enunciar. En efecto, sólo nos hemos detenido en la primera forma en la que lo inefable se nos da y aún nos resta por saber si su ser puede descubrirse en su imposibilidad radical, lo enunciado. Para entrar en ello es necesario profundizar el vínculo entre comprensión e interpretación, al que se le suma otro existencial fundamental, el sentido.

“El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad que adhiera al ente, que esté “detrás” de él o que se cierna en alguna parte como “región intermedia”. Sólo el Dasein “tiene” sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser “llenada” por el ente en ella descubrible.”⁸

Estos tres existenciales están vinculados con la apertura. En la medida en que algo se abre, le hace lugar a lo que se dona, un ente que se descubre. En este caso, lo inefable. Y continúa Heidegger unas oraciones más adelante:

“El sentido del ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto “fundamento” sustentador del ente, puesto que el “fundamento” sólo es accesible como sentido, aunque sólo fuere como el abismo del sinsentido”⁹

Otro gran tirón del velo que cubre lo inefable. Téngase en cuenta, porque será retomado más adelante.

Entremos en el enunciar. Para este filósofo son tres los significados del enunciado, a saber, mostración¹⁰, predicación y comunicación (en cuanto expresión verbal). Pueden sintetizarse así: el enunciado es una mostración que determina y comunica, pero hace esto sólo desde lo ya abierto en el comprender. Al enunciar algo, mostramos, en cierta forma, algo que no estaba ahí, pero que se presenta en el enunciar como algo determinado por propiedades que inciden en un sujeto. Esta distinción, lleva a que el alemán diferencie entre el “en cuanto” hermenéutico-existencial y el “en cuanto” apofántico (mostrador de presencia) del enunciado. En medio de ambos creemos que podemos ubicar a lo inefable. Por un lado, es algo que se comprende y que incluso tiene una palabra que menta su única característica, la de desaparecer en el enunciado. Por otro, algo a-apofántico, que no puede mostrarse en el enunciado. Su presencia permanece inagotada en cualquier tentativa de nombrarla. De esta manera, el sentido que el Dasein le otorgue al des-cubrirlo en la apertura, sólo es posible por el

⁸ Ibid., p.154.

⁹ Ibid., p.155.

¹⁰ Esa es la palabra que figura en la traducción que utilizamos.

enunciar. De no haber enunciar, lo inefable jamás llegaría a ser lo que es. Se define por la imposibilidad de decirse, permaneciendo en el “en cuanto” hermenéutico-existencial, porque...“De la falta de palabras no se debe concluir la falta de interpretación.”¹¹

Apertura

De alguna manera, la obra de Heidegger es una apertura, por lo que realizar una descripción de dicho concepto en este autor es un intento de apresar no sólo el concepto en cuestión, sino también comprender una vasta producción. Es imposible generalizar el sentido de esta noción sólo desde algunos de sus trabajos, por más importancia que tengan. Pero una cosa es posible: tratar de acercarse al lugar, a la zona, en la que el alemán quiere situarnos para pensar el sentido del ser.

Aceptar lo arriba dicho implica afrontar abultados problemas. En primer lugar habría que aclarar lo que se quiere decir con “apertura”, qué se abre, cómo lo hace, y sobre todo, hacia dónde se abre eso que se abre. Luego de esto estaríamos en condiciones de internarnos en el “bosque”, aunque quizás ya estemos siempre en él. Si esto es así, todo rodeo dado es vano, igual que cualquier intento de re-presentar la cuestión, cualquier esfuerzo por llegar a un claro en el mismo. Esto no implica inactividad, sino que, por el contrario, podemos esperar activamente el advenimiento del ser si nos mantenemos abiertos a él en una forma particular de pensar y sentir, en un *pathos* propicio para que eso advenga hacia a nosotros.

Siguiendo la clásica división del pensamiento heideggeriano en primero y segundo, debemos complementarlos para ver el asunto desde dos momentos históricos distintos en la vida del filósofo. Probablemente la palabra comprensión pase a ser un supuesto en Heidegger luego de *Ser y Tiempo*, dado que no se opone a lo que será el pensar poetizante, sino que lo complementa. Desde aquí realizamos la primera incursión a lo ignoto, saltamos al abismo impulsándonos desde el umbral. Umbral, recordemos, puede ser entendido tanto como preparación, preludio, entrada, acceso, porche. Lujosa entificación de lo no óntico que posibilita el salto. Umbral-porche-trampolín, donde luego del salto no se cae, porque en la caída nada se abre y todo tiene un sentido que nos aliena en la impropiedad.

¹¹ Ibid., p.160.

En la obra capital de este autor, publicada en mil novecientos veintisiete, el fenómeno de la caída es caracterizado como una huida ante sí mismo, en la que el ser sí mismo está cerrado, porque la caída es, ante todo, un retroceso frente a la angustia, un vivir sumido en la cotidianidad, en lo impuesto por la dictadura del “se”. Esto significa: vivir de acuerdo con parámetros comprensivos heredados o aceptados, y por lo tanto tradicionales. También se le llama “el uno” a este dominio del estado interpretativo público en el que no hay lugar para una apertura nueva. Nada distinto o novedoso se abre en la caída. Entiéndase bien esto, no existe ninguna prescripción moral en Heidegger que diga que el fenómeno de la caída es *malo*. Simplemente clausura la posibilidad de nuevos sentidos.

“Siendo, el Dasein está abierto para sí mismo en su ser. La disposición afectiva y el comprender constituyen el modo de ser de esta aperturidad. ¿Habrá en el Dasein alguna disposición afectiva comprensora que lo deje abierto para sí mismo en forma eminente?”¹²

Si el Dasein, siendo, está abierto, la caída ha de ser una forma de apertura. El razonamiento es válido, pero está incompleto. En ella sólo se abre lo que la esencia del Dasein, esto es, la existencia, permite: un todo respeccional en el que él es. Este modo de ser del Dasein es el estar-en-el-mundo, donde el “en” remite a un habitar o residir. Parafraseémoslo: el Dasein es-en-el-mundo, reside en el mundo, entendido por ahora bajo uno sólo de sus significados posibles, el todo respeccional donde los entes comparecen, la circunmundaneidad. Siendo-en-el-mundo está, siempre ya, abierto a lo que los parámetros interpretativos tradicionales le permiten, al sentido establecido para cada ente. Éstos, han de ser comprendidos como útiles, es decir, como entes que compareciendo en la circunmundaneidad, remiten a otros entes que cobran sentido por la relación que tienen respecto del resto de los entes. De ahí el “todo respeccional”. Esta relación entre entes es posible porque al Dasein se le *abre* un sentido entre ellos gracias a la significación. Y aquí radica la importancia del lenguaje y de la intersección entre fenomenología y hermenéutica. Todo ente es útil y signo, en tanto es un ‘para algo’ en relación con un sentido que se le otorga o que adquiere. Y son lo que son ‘en’ el ya mencionado todo respeccional, donde otra vez, el ‘en’ hace referencia a la relación de ser que dos entes tienen en el espacio. En el cruce de funciones y sentidos, lógicamente esperables en una relación entre signos-entes y tradición, se vuelve necesario el vínculo

¹² Ibid., p.183.

entre fenomenología, que aplicada al ser del ente es ontología, y hermenéutica, en tanto elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Hay aquí un punto medular en la obra de Heidegger que luego será puesto en relación con el pensar poetizante, téngase en cuenta.

Hasta aquí quedó explicada la forma que la aperturidad toma en la caída, pero puede también cobrar otra, en la que el Dasein reconoce su modo de ser más propio y originario. El filósofo realiza una descripción de la diferencia entre miedo y angustia. El primero, es característico de la caída, en la que se huye de lo abierto por el mismo Dasein. La única gran amenaza del miedo proviene siempre de un ente intramundano ante el cual el Dasein retrocede por ser de su misma índole, un ente entre entes. Pero la verdadera causa del miedo es más profunda y se funda en la huida ante lo angustiante. Que por su parte, es una disposición afectiva que permite la captación explícita de la totalidad originaria del ser del Dasein y a partir de ella se realiza la caracterización ontológica de lo abierto.

“El angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo”¹³

Y esto porque:

“...la angustia abre, pues, al Dasein *como ser-posible*, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento”¹⁴

Ese ser-posible es lo más propio del Dasein, es un tomarse entre las manos, haciéndose cargo de su ser-en-el-mundo, que es el ante qué de la angustia. ¿Ante qué nos angustiamos cuando nos angustiamos? Ante la claridad con la que nos aparece nuestro ser-en-el-mundo, nuestro ser para la muerte. Ésta, es la posibilidad que clausura el abanico de posibilidades que somos. Cuando comprendemos nuestra condición de arrojados, nos angustiamos. Y al angustiarnos quedamos abiertos al mundo.

Resumamos entonces. El Dasein se encuentra siempre-ya abierto al mundo en la medida en que es-en-el-mundo, arrojado a su ser, tal como él es, y puede permanecer abierto cuando comprende la posibilidad más propia y determinante, en tanto clausura, de su ser más propio, esto es, la muerte. Doble significación la de la apertura, por un lado, si se quiere, la apertura de la cotidianidad, en la que estamos sumidos por haber huido de la angustia, el uno. Por otro, la apertura a lo originario de nuestro ser, esclarecida en la comprensión de lo que somos. Con otras palabras, podemos decir que la apercepción de nuestro ser nos deja abiertos a senderos o caminos no hollados. Seamos claros, lo que angustia en la angustia es la ausencia de parámetros interpretativos o, mejor dicho, el

¹³ Ibid., p.188.

¹⁴ Ibid., p.189.

tener que vérselas con el propio ser sin parámetros interpretativos prefabricados, heredados, y por lo tanto tradicionales.

Por su parte, la aperturidad está constituida por la disposición afectiva, el comprender y el discurso. Nos detendremos a continuación en el tercero. Dijimos ya que el mundo circundante en el que los entes son, es un todo respectivo en el que cada uno de los entes que en él comparecen tiene un valor signífico 'en' donde está y 'en' relación con su utilidad. El Dasein se vale de otros entes en el enunciar, las palabras. Éstas pertenecen al discurso, en el que se articulan entre sí en un hacer ver mostrativo. En el discurso, el ente intramundano se pone al descubierto, y este estar al descubierto es el ser verdadero. Resalto aquí otro punto central a tener en cuenta, la relación entre apertura y verdad. En tanto existente, el Dasein es esencialmente verdadero y ser-verdadero es lo mismo que ser des-cubridor. El ente que siendo pone al descubierto otros entes, hace ver en el enunciado el ente hacia el que está vuelto. Verdad es des-cubrir, sacar del ocultamiento propio de lo no-a-la-mano lo a-la-mano de su ser (en el caso de los útiles). Permanecer en la verdad es la no utilización de las interpretaciones de dominio público. Es dejar de re-presentar (y aquí radica el ataque a la metafísica moderna), en donde se ponen en relación inevitablemente dos instancias, la cosa y su interpretación, o idealistamente, el mundo exterior y la representación concienical que de él tenemos, para comenzar a dejar ser las cosas en su ser. *Florece porque florece*, enseña Silesius. Para dar el salto es necesario abandonar el principio de razón suficiente, o asumir un fundamento sin fundamento. Y retomo aquí lo dicho en los primeros párrafos, todo esfuerzo por comprender es vano si permanecemos cerrados, lejos de lo abierto, distanciados del hacer ver mostrativo del ser descubridor que es el Dasein. Para ello, debemos prescindir de toda explicación o interpretación ya dada. Debemos internarnos en el bosque virgen y esperar. Pero la espera no ha de ser pasiva si logramos mantenernos abiertos.

Hugo Mujica, en su libro *La palabra inicial* explica la co-propiación (explicación meritoria por su valor poético), es decir, la pertenencia mutua del ser y el Dasein, de la cual ninguno de los dos puede escapar. El segundo puede permanecer abierto, pero si el primero no adviene, si no se dona, nada sale de su estado de ocultamiento. La co-propiación es *Ereignis*, acontecimiento, transitividad no agotada, posibilitada por un fundamento infundado, el ser. El acontecimiento es expresado por Heidegger como un gerundio: siendo. Explica más claramente Mujica que:

“El Ser y el hombre no son dos polaridades, dos *sujetos trascendentales* que, primeramente estarían constituidos *en sí*, y luego, en un segundo momento, entrasen en relación. Por el contrario, ni el uno ni el otro son fuera de ese *relacionándose*.”¹⁵ Es fácil establecer la conclusión en torno a la verdad. Si ser y hombre son *relacionándose*, y uno no es sin el otro, entonces el ser-descubridor, el Dasein, des-cubre porque el ser se dona en la apertura. Pongamos a andar lo dicho:

“El pensar es, dicho llanamente, pensar del ser”¹⁶. El hombre que piensa, piensa el ser, pero *¿qué significa pensar?* El pensar al que Heidegger refiere es un pensar distinto del que ha primado en la historia de occidente. Pensar el ser significa arriesgarse a permanecer en la verdad y para asumir esto radicalmente es necesario abandonar la gramática, que es la estructura metafísica que subyace a nuestro lenguaje. Pero la propuesta heideggeriana propone un pensar poetizante, una actitud mito-poiética del pensador, lo que implica la permanente presencia de un *pathos* propicio para instaurar lo permanente. Pero, *¿qué es eso permanente?* Lo que pueda resistir a los embates de la técnica.

El pensar poetizante es una experiencia distinta del lenguaje. Éste es la casa del ser, y el hombre en tanto relacionado a través de la co-propiciación con el ser, es su pastor, su guardián, aquél a quien le ha sido asignado el trabajo de restituir el verdadero sentido del ser, aunque previa y necesariamente deba comprenderlo. Para esto, el hombre debe volverse hombre, es decir, dejar atrás toda determinación de la esencia del hombre en términos metafísicos-trascendentes, y habitar la casa donde pasta el ser.

Macedonio

Encasillar la obra de Macedonio dentro de algún canon debe ser tan difícil como llamarlo por su nombre completo, o sólo por el apellido. Un metafísico, Macedonio. O “un metafísico Macedonio”. Con todo lo que ello implica. La primera publicación de *No toda es vigilia la de los ojos abiertos* data de 1928, un año después de la de *Ser y tiempo*. En la edición que manejamos, se han incluido textos suyos que datan de los remotos tiempos de 1908. En líneas generales, podemos decir que su filosofía es una radicalización del idealismo absoluto, que deviene destrucción. En efecto, define al ser como un *almismo ayoico*. *¿Qué puede ser ese oxímoron, aparte de un intento de exceder la prisión solipsista?* Todo fenómeno se vuelve nómeno, no hay algo que no sea en sí y

¹⁵ Mujica, H. *La palabra inicial*. p.78. Ed. Biblos. Bs.As.2010.

¹⁶ Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*.p.10. Taurus. Madrid. 1971.

así como se *siente*. Todo sucede en un eterno ahora, in-ubicable, inhallable, dado que este *almismo ayoico* carece de puntos de determinación temporal y espacial, a la vez que excluye la idea de causalidad. Un idealismo sin yo, donde no hay jerarquía entre realidad y ensueño. Es más, ambas suceden en el Ser, lo que significa que no hay mayor presencia de éste en una u otra. La mística macedoniana es compartida. No hay un alma privilegiada que acceda a una región que esté *más allá*. Se es en la disolución del yo. Sentir es lo místico. Sentir a secas. No la sensación de alguien, *la sensación*. El primer texto que queremos comentar lleva por título *Bases en Metafísica*. Comienza de esta manera (esta cita es ineludible):

“Imaginémonos distanciados de todo ambiente humano, a orillas de un mar, desnudos y echados en la arena, bajo una siesta tibia de diciembre, después de una larga estadía de aislamiento, en soledad ante la naturaleza, tendiendo la mirada a lo largo de salvaje ribera; vaivén incesante de olas, blanca espuma, rumores del mar y mecimiento soñador de la línea distante del mar y el cielo. / Imaginémonos más, aún: la virginidad de nuestra visión, la visión de niño. ¿Qué habría en tal situación en el Espíritu y en la Realidad exterior de un niño, y qué puede añadirle de esencial, es decir, de fenomenal, la experiencia de un hombre?”¹⁷

El gesto poético con el que comienza este texto eminentemente filosófico, puede servir de ejemplo y resumen cabal de la filosofía macedoniana. Nos exige imaginar junto a él, una escena de relativa tranquilidad y calma, en la que estaríamos más abocados a percibir el entorno que a realizar silogismos. Nos exige otra cosa, alterizarnos en niños. Imaginarnos la virginidad, la no contaminación de nuestra mirada, de nuestra percepción. Y además de esto, nos interpela con una pregunta que parafrasearemos: si nos imagináramos viendo algo por primera vez, cual un niño que se extasía ante lo no visto con anterioridad, ¿qué le agregaríamos?

Si aceptamos el *almismo ayoico*, la respuesta es ‘nada’. Sin yo, las intuiciones puras de la sensibilidad y las categorías del entendimiento, desaparecen. No hay unidad primitivamente sintética que pueda unirlas para formar un objeto. Sólo hay *almismo* y sensibilidad. Frente a eso, la mirada (cualquiera sea) siempre lo es de lo nuevo. No hay ojos de niño o de viejo. Hay mirada del Ser, en un doble sentido del genitivo. Del Ser viéndose y del Ser como destino de la mirada. La niñez, cronológicamente hablando, pareciera duplicar el fenómeno de la novedad de toda percepción, pero Macedonio se vale de la noción temporal lineal para suscitar la imagen de la cita en cuestión.

¹⁷ Fernández, M. *No toda es vigilia la de los ojos abiertos*. p.15. Centro Editor de América Latina. Bs. As. 1967.

Esbozado este brevísimo resumen sobre *No toda es vigila la de los ojos abiertos*, y *Bases en metafísica* podemos pasar al trazado de relaciones con Heidegger.

Resumen y vínculo

De acuerdo a lo dicho sobre Heidegger, la posibilidad de lo inefable estaría dada por la mutua implicación de Dasein y ser. La analítica existencial heideggeriana dejó al descubierto el existencial de la comprensión, sobre el que se asienta su posibilidad más propia, la interpretación. Ésta, en tanto desarrollo de las posibilidades de lo comprendido, puede ser expresada en el enunciado, que es un hacer-ver-mostrativo. De esta manera, el enunciar junto con el discurso, sacarían a los entes de su ocultamiento, es decir, desocultarían. El Dasein, a partir de su propia constitución, co-implicada con el Ser, saca a los entes de su ocultamiento estando vuelto hacia ellos, disponible, abierto y teniendo en sí la posibilidad de hacer efectiva la presencia a la vista de determinada imbricación de sentido. Aquí se vuelve patente la imagen de Macedonio en la cita del apartado anterior. Que el *estar vueltos* heideggeriano, el estar abiertos, valga por la *visión de niños* macedoniana. La cotidianeidad o la caída, en la tentativa del alemán, sume al Dasein en cierto horizonte comprensivo del que sólo puede salirse siendo su sí mismo, comprendiendo desde sus propios parámetros, dejando atrás todo el bagaje interpretativo heredado. El argentino dice algo parecido:

“En ciertos momentos de plenitud mental olvido mi “yo”, mi cuerpo, mis vinculaciones, mis recuerdos, el pasado, todas las impresiones y actos que determinaron mi alejamiento y todo el largo trayecto de evasión y distanciamiento. Parece que siempre he estado allí o que acabo de comenzar mi existencia.”¹⁸
Esta descripción de lo que sucede en determinados *momentos mentales* tiene mucho de similar con el estado de apertura. Es más, hasta supone un olvido de cierto pasado y vinculaciones que alejan.

Pero el des-ocultamiento de lo inefable exige, aparte del riesgo de decir algo en el enunciado, de hacer-ver algo inefable, una contradicción, porque lo que no puede ser dicho se hace presente en y por su ausencia. Ahora bien, que no pueda decírsele, no significa que no se lo comprenda o que no pueda interpretársele, de allí que quede incoado entre la comprensión y la enunciación. Toda palabra lo oculta y lo desoculta. La verdad como des-ocultamiento tiembla en este límite, titila sobre el ente que no llega a mostrar lo inefable en su totalidad.

¹⁸ Ibid., p.15.

Más arriba se ha dicho que el Dasein en tanto ser verdadero es un ser des-cubridor, lo que significa que permaneciendo abierto (en las posibilidades comentadas) pone al descubierto los entes a los que está vuelto. Si todo ente es útil y todo útil es signo, el Dasein descubre también útiles o signos. Pero, ¿des-cubre algo estando vuelto a lo inefable? Si lo hace, ¿qué des-cubre? ¿Es lo inefable algo des-cubrible? Estas preguntas llevan a cuestionar la capacidad descubridora del Dasein y el punto hasta el que éste sea capaz de vincularse existencialmente con los entes que comparecen en la circunmundaneidad. Lo que no puede ser dicho mantiene su latencia entre lo comprensible y lo discursivo, pero al permanecer impronunciado, no es susceptible de ‘hacerse ver’, de allí que no pueda incluirse en una región óptica concreta. Por esta razón, excluye cualquier tematización, y al hacerlo, posibilita, casi de manera contradictoria, su pseudo-des-cubrimiento, es decir, su inagotable descubrimiento.

Llevemos al extremo las consecuencias que pueden deducirse de lo anterior: la apertura permite la comprensión y su consecuente interpretación de lo inefable, pero a costas de una pérdida inevitable, de un cierre o clausura que se cierne sobre la suprema posibilidad de decir lo inefable, de decir-lo. Esta posibilidad es inherente a lo inefable, dado que comparece como *pudiendo* ser dicho, *pudiendo* ser mostrado en todo discurso, *pudiendo* adquirir un estatuto óptico, aunque jamás lo adquiera. Por el contrario, la clausura de esta posibilidad no se halla dada o determinada por una disposición de lo que no puede ser dicho, sino por la constitución propia del Dasein. Es éste quien, siendo, es impotente para realizar dicha pronunciación. Hay algo que permanece no dicho en todo discurso, pero que siempre parece *poder* decirse. Está ahí, es comprensible e interpretable, pero indecible. El Dasein no puede decirlo todo, de allí que la condición de posibilidad para hablar de lo inefable, sea cierta impotencia discursiva del Dasein. Que el Dasein no pueda decirlo todo, significa también que no pueda ‘hacer-ver’ todo, como si ese *todo* estuviera ahí, disponible para vivenciarse. No nos interesa entrar en la extensión del término “todo”, sino, simplemente detenernos en la limitación que esto evidencia.

A partir de esto, podríamos decir que, más que límite, el discurso tiene una frontera, que oscila entre dos terrenos co-implicados, el de la apertura (propia del Dasein) y el de la donación (propia de lo que dona, sea X para los fines expositivos). Algo comparece en lo abierto por el discurso que, a su vez, opera sobre la apertura del Dasein. Dicho comparecer hace ver algo, muestra, trae a los ojos y, a la vez, recluye lo

que posibilita la muestra. La comparecencia es la muestra óptica de la presencia de la cosa (frente a un Dasein), que lleva larvada la presencia ausente de la posibilidad de ser de todo ente. Lo inefable es lo larvado en el discurso, la presencia ausente de eso indecible que *pudiendo* decirse, no llega a ser dicho.

El estatus de lo inefable en la escritura, como modo de representación gráfico del discurso, no presenta variantes respecto de lo dicho. El problema aquí es el de determinar hasta qué punto lo inefable le compete a la filosofía y no, supongamos, a la lingüística. Esta cuestión es de una importancia capital, dado que por la vía inversa cuestiona la centralidad del lenguaje, o por lo menos, la identidad entre ser y lenguaje. ¿algo indecible escapa al lenguaje? ¿cómo es posible concebir lo indecible si, justamente, el Dasein se halla incapacitado para decirlo (hacerlo visible)? La posibilidad primaria del decir se asienta necesariamente en el decir algo y el decir de algo. En concordancia con el *es gibt*, no sería descabellado formular este decir como el hecho de *hay lo indecible*. El *hay lo indecible* debe poder anteceder a la palabra (y por lo tanto al ente), tanto escrita como pronunciada, aunque sólo pueda reconocérselo como tal junto y desde ella. De allí que el *hay lo indecible* pertenezca a una instancia previa pero inseparable al ente.

Pareciera que para ser concebido bajo estas perspectiva, lo inefable tiene sus propios requerimientos ontológicos, coincidentes (no casualmente) con los planteos heideggerianos de la co-pertenencia de ser y Dasein. En la identificación de signo con ente, heidegger realiza una ontologización (si se me permite este uso) de la lingüística. Lo inefable aparece, consecuentemente, pisándole los talones a ambas, como el fenómeno inagotable que antecede al signo/ente y se da de forma previa y larvada. Por supuesto, ubicarlo taxativamente en la comprensión o en el discurso es un reduccionismo que sólo busca simplificar para soslayar. Pero pese a eso, creemos que la posibilidad de concebir lo inefable bajo ciertos requerimientos ontológicos, puede alcanzarse a través de la consideración macedoniana de la niñez como lugar ontológico y no como mera etapa cronológica. De esta manera, siempre es posible decir algo de lo inefable si se está *viendo* las cosas por primera vez y a cada momento. Cualquier articulación de signos con la intención de referir a eso novedoso que permanentemente nos interpela, asumirá el riesgo necesario e inherente de lo inefable. Para que algo novedoso pueda ser dicho, será necesario aguardar la palabra del infante sobre el mundo que lo circunda, palabra contingente y carenciada en comparación con la permanente presencia de eso que posibilita todo decir pero que nunca llega a decirse.

De esta manera, el hombre tendría como tarea mantener abierta la posibilidad de decir algo sobre lo indecible descubriendo lo novedoso del mundo por medio de una visión auténtica, no contaminada con parámetros compresivos heredados, sino pura, como la del niño. A partir de lo dicho, lo inefable y la infancia se erigen como elementos ontológicos inseparables y dependientes el uno del otro. Sin lo primero, no hay chances de decir lo *novedoso*, sin lo segundo, no las hay de *verlo*. Esta mutua implicación reproduce la co-pertenencia de ser y Dasein, y se vuelve una exigencia necesaria para ser pensada por la filosofía.

La actividad filosófica con niños es un doble ejercicio del decir de lo inefable. Niños erigiendo sus palabras a un doble estatuto novedoso, el que les es propio cronológicamente, y el que los constituye como infantes ontológicamente. Quizás, cierta periodicidad en esta práctica, permita el mantenimiento de la apertura a lo inefable y de la donación de nuevos sentidos.

Bibliografía:

- Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*. Taurus. Madrid. 1971.
Ser y tiempo. Edición digital de: www.philophia.cl . trad. Jorge Eduardo Rivera. 2007.
- Fernández, M. *No toda es vigilia la de los ojos abiertos*. Centro Editor de América Latina. Bs. As. 1967.
- Hocevar, Drina. *El estado de apertura (erschlossenheit) y la esencia del lenguaje*. Dikaio syne n° 12, revista de filosofía práctica Universidad de Los Andes Mérida. Venezuela. 2004.
- Mujica, H. *La palabra inicial*. Ed. Biblos. Bs.As.2010.